

КРИЗИС ЖЕЛАНИЯ

РАЗМЫШЛЕНИЯ О ТОЧКАХ ПЕРЕСЕЧЕНИЯ ПСИХОАНАЛИЗА Ж.ЛАКАНА СО СВЯТООТЕЧЕСКИМ БОГОСЛОВИЕМ

ОТЕЦ ВАСИЛИОС ТЕРМОС*

*Миндалина мира
Крепкий орешек,
Поди, раскуси его...
Миндалина мира
Горький орешек
И вкус его знает
Лишь тот, кто во сне
Спит не вполне
О. Elytis*

То, о чем я собираюсь здесь говорить, можно рассматривать как новую интерпретацию пресловутой “неудовлетворенности цивилизацией”**. Традиционное истолкование сохраняет при этом свои права, но условия жизни изменились в последнее время настолько серьезно, что истолкование это рискует сегодня показаться односторонним и не вполне адекватным.

Отношения человека с миром во многом определяются той притягательностью, которую обретают для него окружающие предметы и люди, – притягательностью, обладающей способностью сохранять жизнь и содействовать ее продолжению. Стоит пище и половым отношениям утратить свою привлекательность – и жизнь немедленно прекратится.

Под “инстинктом” мы понимаем в первую очередь не что иное, как психическую репрезентацию внутреннего, соматического источника стимуляции, пребывающего в потоке непрерывного движения. Источник этот следует отличать от “стимула”, возникающего как результат комбинации внешних раздражителей. “Инстинкт” входит, таким образом, в число понятий, маркирующих границы физического и психического. Специфика инстинктов и отличие друг от друга определяются их сома-

* Преподобный **Василиос Термос** – М.Д., Ph.D., детский и подростковый психиатр (Греция).

** Хотя русскоязычному читателю более знаком термин “неудовлетворенность культурой”, в контексте статьи мы считаем более точным перевод: “неудовлетворенность цивилизацией”.

тическими источниками и целями. Источником инстинкта служит процесс возбуждения в органе, а непосредственная цель его состоит в разрядке этого органического стимула (2).

Аскетизм, являющийся неотъемлемой частью христианского образа жизни, воспринимают обычно как установленное в той или иной форме ограничение сексуальных и оральных влечений. Одни религиозные традиции в этом отношении строже, другие мягче, но ни одно вероисповедание без определенных запретов на удовлетворение влечения не обходится.

И тут возникает решающий вопрос: до какой степени должно (или может) подавляться влечение во имя требований духовной жизни? Является ли аскетизм величиной чисто количественной или имеет значение и его качество – тот дух, что движет им и заложен в его основе? Если какого-то рода аскетизм действительно оказывается необходимым, каковы Богословские предпосылки, не позволяющие ему вступить в противоречие с природной основой инстинктов? И далее: если ограничение влечений характерно для религиозной практики, то в какой мере затрагивает (или должна затрагивать) эта проблема людей неверующих?

Мало того, религиозность противится и тому началу, которое у Фрейда обозначено как нарциссизм. *“Таким образом, мы выдвигаем понятие количества либидо, представленное в психике тем, что мы будем называть я-либидо (нарциссическим либидо)”* (3). Это либидинозное инвестирование это, так называемый “нормальный нарциссизм”, прослеживается, например, в процессе человеческого творчества. Без такой элементарной любви к себе субъект не может оставаться душевно здоровым. Не случайно заповедь Господня гласит: *“Возлюби ближнего как самого себя”* (4).

Как либидо объектное, так и либидо нарциссическое, влекут, однако, за собой те же побочные последствия – вместо того, чтобы ограничиваться поддержанием жизни, они стремятся к автономному существованию, препятствуя тем самым духовному росту личности. Христианские источники предлагают классификацию страстей, разделяя их на три основные группы: себялюбие, сластолюбие и любостяжание. Аскетизм практикуется в отношении всех трех страстей, хотя третья обычно выступает как служанка двух первых. Что же касается себялюбия, то в Добротолубии мы находим ей следующее пронизательное определение: *“Себялюбие есть любовь к собственной воле и собственным помыслам”* (5).

Замечательно, что неприемлемой оказывается здесь не любовь к себе как таковая, а нарциссическая составляющая желаний и представлений.

“Приобретенное в безмолвии бесстрастие тела, при частом сближении с миром, не пребывает непоколебимо: от послушания же происходящее – везде искусно и незыблемо”, – пишет Иоанн Лествичник, от-

шельник VI века, советуя *“совокупить с воздержанием смирение, ибо первое без последнего не приносит пользы”* (7).

Это точно соответствует фрейдовскому представлению о взаимодействии между двумя формами либидо: *“Сексуальные инстинкты неотделимы поначалу от я-инстинктов, лишь с течением времени удается им обособиться от этих последних”* (8). В другом месте Фрейд пишет: *“Таким образом, мы приходим к мысли о существовании первоначальной либидинальной нагрузки на эго, которая впоследствии частично перераспределяется на объекты, но никогда полностью не исчезает. Чем более вырастает одна часть, тем более сокращена оказывается другая”* (9).

Подчеркивая первичность нарциссического либидо, Фрейд использует метафору резервуара: *“Что касается судьбы объектного либидо, то можно утверждать, что оно может быть отвлечено от объекта, поддерживаться в подвижном состоянии под некоторым напряжением, после чего вновь быть возвращено в Я и превратиться в я-либидо в виде либидо нарциссического... Нарциссическое либидо, или я-либидо, представляется своего рода огромным резервуаром, из которого черпается нагрузка на объекты и в который она вбирается снова”* (10).

Именно этот, содержащий я-либидо, резервуар и делает упомянутое Св. Иоанном Лествичником телесное бесстрастие достижением столь сомнительным.

Все процитированные нами места предполагают, что источником частичных либидинозных вложений в объекты служит первичная либидинозная инвестиция функций эго. Богословское основание этого утверждения выясняется в контексте эдемского соблазна. Дьявол не взывает к нашему аппетиту, а возгревает наше самолюбие, наш нарциссизм: *“Но знает Бог, что в день, когда вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете как боги”* (11).

Точнее говоря, объектное либидо и я-либидо расположены на одном онтологическом уровне, так что автономия их порождает одни и те же духовные проблемы, хотя первое из них связано с телом и потому бывает более ощутимо. Что касается последнего, то именно в нем усматривают Святые отцы источник всех грехов – точнее, в той его части, что выходит за пределы “нормальных” потребностей субъекта, разрушая тем самым его изнутри. Св. Максим, один из крупнейших христианских богословов, пишет: *“Кто мать страстей – самолюбие – отвергнет, тот, при помощи Божией, удобно отложит и все другие страсти, как то: гнев, печаль, злопамятство, и прочие. Кто же одержим первым, тот, хотя бы не хотел, уязвляется и последними”* (12). И далее, замечая, что себялюбие и после изгнания прочих страстей таится в засаде, он добавляет: *“Все бесчестные страсти, владея душою, изгоняют из нее помысел тщеславия, а, быв побеждены, отвергают оному вход в нее”* (13).

Лакан успешно пытается дать психоанализу онтологическое обоснование. Важнейшим вкладом в эту задачу оказалось проведенное им различие между *влечением* и *желанием* – тонкость, которая от внимания Фрейда ускользнула (к сожалению, недоразумение это продолжает жить по сей день, и представление многих современных психотерапевтов о человеческих отношениях остается во многом им обусловлено).

Корни желания следует искать в первичных переживаниях ребенка, связанных с удовлетворением его биологических потребностей (пища, тепло, опрятность). Любовь того, кто за ребенком ухаживает, не нуждается в словесной просьбе, поощряя тем самым чувство непосредственного слияния с матерью. Память об этом состоянии эгоцентрического всемогущества вызывает и поддерживает впоследствии у ребенка ностальгическую тоску по тому времени, когда он был *“единственным объектом желания Другого, который удовлетворяет его потребности. Другими словами, желание желания Другого принимает форму желания вновь обрести первоначальное состояние удовлетворения, когда ребенок был исполнен наслаждения, которого он не просил и не ожидал”* (14).

Используя термин *т р е б о в а н и е*, Лакан понимает под ним исключительно *требование любви* – требование, первоначально адресованное значимому Другому. Однако уже здесь волей-неволей вмешивается опосредующая инстанция – инстанция, осуществляющая критический “перевод” желания. Иными словами, поскольку любовь с самого начала проявляется в форме окружающей ребенка и удовлетворяющей телесные его потребности заботы, требование, желание и влечение оказываются безнадежно сплетены воедино. Отныне субъект бессознательно требует любви и устремляется к Другому, одновременно выражая “желания”, окрашенные влечениями. Поскольку же абсолютное удовлетворение невозможно, субъект движется в пустоту. Здесь, однако, вмешиваются влечения, предохраняющие субъект от встречи с ничто и сопротивляющиеся, тем самым, влечению к смерти.

“Однако опосредование, связанное с необходимостью давать вещам имена, приводит к несоответствию между тем, что, по сути дела, субъекту желанно, и тем, что может быть выражено в форме его требования. Именно это несоответствие и служит мерой невозможности вновь обрести наслаждение, некогда с Другим связанное... Таким образом, в каждом очередном требовании желание структурировано как желание невозможного объекта по ту сторону предмета потребности – невозможного объекта, которое требование тщетно пытается обозначить” (15).

Каждый раз, когда стремление и вожделение к абсолютной и совершенной Вещи оборачивается разочарованием, – а это происходит всегда, –

субъект, будучи говорящим телом, вырабатывает *желание чего-то другого*, оставшегося недостижимым. Навязчивое повторение этих желаний осуществляется телом на его собственном языке. В местах, где локализируются частичные влечения, вырабатываются сообщения, которые функционируют подобно словам и которые вновь и вновь отправляются на поиски тех первых впечатлений и ощущений, что они пытаются заместить. Влечение и его частичные локализации становятся посредниками, преобразующими латентные требования в жажду удовольствия. Словарь эмоционального и телесного языка каждого человека играет, таким образом, роль пожизненного руководства по достижению своего счастья или несчастья.

“Пустота является причиной желания не в меньшей степени, чем его целью. Пустота предоставляет пространство, которое может оказаться занятым любым объектом, его эрзацем. В этом смысле объект желания, строго говоря, просто не существует – если только мы не договоримся называть его объектом, изначально утраченным” (16).

Возникает, таким образом, откровенное недоразумение. Не будет ли настоящий объект желания так любезен подняться на сцену? Лакан дает нам на этот счет следующее замечательное разъяснение:

“Желание – это не жажда удовлетворения и не требование любви, а разность от вычитания первого из второго, феномен их расщепления” (17).

Другими словами, это остаток того, что мы бессознательно запрашиваем, за вычетом фактически полученного. А то, что мы фактически получаем, принадлежит области влечений, телесных либо нарциссических. (Я не говорю здесь об удовольствиях, получаемых путем сублимации, хотя под маской “сублимации” выступает зачастую патологический нарциссизм.)

Согласно Лакану, *“потребности, в той мере, в которой они находятся под игом требования, возвращаются к субъекту в отчужденном виде... То, что оказывается, таким образом, в требовании отчуждено, как раз и представляет собой первичное вытеснение (Urverdraengung). Неспособное, как предполагается, получить артикуляцию в требовании, оно возвращается в форме чего-то такого, что, непосредственно из него вырастая, предстает в человеке как желание”* (18).

Итак, желание всегда заявляет о себе в терминах влечения и от имени требования. Лакан идет еще дальше, утверждая, что *“субъект ощущает себя тем более обездоленным, чем полнее удовлетворена выраженная в требовании потребность”* (19).

Масштабы этой иллюзии зависят от степени, в которой мы не отдаем себе в происходящих процессах отчета, – далеко не все люди, к сожалению, ощущают тщету своих устремлений в одинаковой мере. Как правило,

они направляют на удовлетворение влечений все большие усилия, словно в надежде преодолеть какой-то порог, но за порогом этим неизменно ждет их все более горькое разочарование. Маскировка желания под влечение отвечает на поставленный нами выше вопрос: у желания нет другого предмета, кроме того, что заимствует оно у влечений. Идет ли речь об удовольствиях самых непредосудительных и невинных или об удовольствиях самых рискованных, желание знает, что, кроме сублимации, к сохранению жизни ведет лишь один путь: оно заимствует цели, способные удовлетворить либо объектное либидо, либо я-либидо. Однако, внимание: паразитом является здесь не желание, как я покажу далее, а влечение.

“Приходится, таким образом, заключить, что удовлетворение желания в реальности невозможно. Хотя мы и привыкли говорить о желании “удовлетворенном” и “неудовлетворенном”, на деле единственной реальностью желания является реальность психическая. Лишь влечению удастся (или не удастся) найти в реальности объект, способный удовлетворить его, но сделать это способно оно лишь на службе желания... Само же желание как таковое объекта в реальности не имеет” (20).

Как только желание вступает в область субъективности, оно оказывается в сопровождении и под неусыпным конвоем двух видов либидо. Как говорил Лакан, *“наши ближайшие соседи не дают нам упасть” (21).*

Но конвоиры эти ведут себя одновременно и как помощники, и как умелые соблазнитель. Вместо приносящего плоды путешествия к Вещи, они зачастую устраивают желанию дорогостоящую прогулку с осмотром многочисленных представлений, которые Я об этой Вещи лелеет, – и все, разумеется, за счет субъекта.

Интересно, что в Святоотеческих писаниях желание функционирует как онтологическое имманентное содержание человеческой природы – то, вокруг чего личность с ее экзистенциальной правдой, собственно, складывается. Фундаментальное свойство желания состоит в постоянном устремлении его к Благу, хотя выражением этого желания служат зачастую морально предосудительные влечения. Замечательные мысли о первоначальном основополагающем значении желания и его искажениях находим мы в *“Ареопагитиках” (V в.):*

“И даже тот, кто стремится к самой худшей жизни, поскольку он вообще стремится к жизни, кажущейся ему наилучшей, самым тем, что стремится, и стремится жить, и направляет свой взор к лучшей жизни, причастствует Добру. И если полностью уничтожить Добро, не останется ни сущности, ни жизни, ни желания, ни движения, и ничего другого... Болезнь представляет собой недостаток порядка, но не его полное отсутствие. Ибо когда это случается, то и самой болезни не остается. Пребывает же болезнь и существует, имея основой хоть какой-то порядок, дающий ей возможность бытия... А то, что отчасти благо, от-

части же не благо, – борется с неким благом, но не с Добром в целом. И таковое сохраняется благодаря причастности к Добру и осуществляет свою недостаточность своей причастностью к Добру вообще” (22).

Как и в примере с болезнью, который приводит здесь Св. Дионисий, греховные альтернативы объектного либидо и я-либидо скрыто сосуществуют в желании на службе психофизиологической экономии. Но онтологической субстанцией их является пустота. Святые Отцы настаивают на чистоте, незапятнанности всех составляющих человеческое существо элементов. Прочитую еще раз Св. Максима: *“Ум, обращаясь к видимому, естественно понимает вещи при посредстве чувств. Ни ум, ни естественное понимание вещей, ни вещи, ни чувства не суть зло, ибо то суть все Божии создания. Но что же тут злое? Очевидно, что страсть, прилепляющаяся к пониманию вещей естественному” (23).*

В средние века христианское учение претерпело в этом отношении определенные искажения: недооценка желания привела к выработке формального и репрессивного закона, который применяется чисто внешне и который верующие призваны соблюдать. Остатки этого от средневековья унаследованного представления благополучно сосуществуют ныне с гедонистическим идеалом благополучия и процветания. Последний, однако, нисколько не учитывает тот факт, что *“желание всегда вписано между требованием и потребностью” (24).* Желание, в результате, деградирует к влечениям и нарциссическим удовольствиям – процесс, неизбежно ведущий к обеднению человеческой личности. Требование, меж тем, так и остается неузнанным – то требование, что, согласно Лакану, *“имеет совсем иную основу, нежели то удовлетворение, которого оно испрашивает. На самом деле, это требование присутствия или отсутствия... Таким образом, требование упраздняет (aufhebt) особенности всего, что может послужить даром, превращая его в доказательство любви; любое удовлетворение опускается (sich erniedrigt) на уровень, где знаменует собой лишь крушение требования любви” (25).*

Представим себе на минуту, что Землю посетил пришелец с другой планеты. Наблюдая нашу общественную жизнь в попытке уяснить себе наши идеалы и наш образ мысли, он наверняка будет поражен доступностью счастья. Секрет его, как наш инопланетянин тут же узнает из средств массовой информации, лежит в получении удовольствий любого – самого разного – рода. Тысячи рекламных объявлений сулят счастье, намекая, что те или иные товары дадут потребителю как раз то, чего ему в жизни не достает, что именно они исполнят его желание обрести, наконец, вожделенную Вещь. Телевидение, журналы, афиши, витрины – все это, искусно используя слова, цвета, звуки, внушает ему, что абсолютная истина о человеке известна именно им. Там, где они не сулят потребителю телесного удовольствия, они апеллируют к его нарциссизму. Культура потребления

навязывает себя двумя путями – соблазном и обольщением. Выжить сегодня можно лишь, не принимая рекламы всерьез.

Лозунг “*сообщение это – носитель*” находит в современной культуре полное оправдание. Эстетика упаковки стремится совпасть с истиной содержания. Тенденция эта поддерживается настоящим бумом различных спектаклей и шоу, обеспечивающих потребителя дозволенными дозами вуайеризма. Сама реклама, старательно и методично воздействующая на каждую чувствительную точку нашей души и тела, функционирует, похоже, как своего рода массовая и пристойная имитация порнографии. Для нее, как и для порнографии, существует в человеке лишь то, что удалось нам в нем разглядеть, он сводится к простой сумме собственных эрогенных зон.

Зоны эти являлись для младенца проводниками жизни. Но в нашем контексте они стали, напротив, знаками смерти. Серьезность диагноза обусловлена чертами извращенности, отмечающими нашу культуру. Там, где закон символического требует: “ты должен желать”, закон перверсии диктует: “ты должен наслаждаться”. Этот критический сдвиг представляется мне для закона извращения основополагающим. Природа объектов, доставляющих в том или ином случае данное наслаждение, совершенно не имеет значения. Поскольку цивилизация наша недостатком воображения не страдает, фетишей разного рода нам не занимать. Но как при этом обстоит дело со смертью?

Именно она, собственно, является клиническим исходом перверсии, является в разных формах – от реальной мучительной смерти тела до угасания желаний под невыносимым гнетом влечений. Здесь нужно заметить, что смерть в сфере субъективности не имеет ничего общего со смертью в смысле психологическом. Психологический критерий описывает переживания эго (например, в состоянии меланхолии) и потому для информации о субъекте служит источником ненадежным. Индивид вполне может наслаждаться своим извращением, не подозревая при этом об означаемом смерти, которое является ему лишь в исключительных случаях. Не случайно, однако, Лакан утверждает, что “*интерсубъективные отношения, основанные на перверзном желании, поддерживаются либо посредством аннигиляции желания другого, либо аннигиляции желания самого субъекта... Другой субъект сводится для первого к инструменту... Перверзное желание находит себе опору в идеале неодоушевленного объекта*” (26).

Ту же мысль, на языке поэтических образов, находим мы у Одиссея Элитиса: “*Поэт-изгнанник, скажи, что видишь ты в этом веке? Я вижу сгорбленные фигуры купцов, занятых сбором дивидендов с собственных трупов*” (27).

Суда, способного разобраться в этой путанице с законом, в нашем распоряжении нет. Однако для вынесения желанного вердикта имеется сильный свидетель – это само начало конституирования субъективности: единственный существующий Закон, который неминуемо обнаружится, едва означающее смерти окажется узнано, признано и исповедано. Бессилие разглядеть его и взять ответственность на себя дает влечению к смерти на лоскутной карте субъекта еще один ориентир. К “ничто” психоза добавляется теперь “нечто избыточное” перверсии.

Осмелюсь предположить, что вторая ситуация куда горше первой, поскольку освободить стесненное желание легче, имея “в лице” влечения союзника, а не преследователя. В любом случае, ситуация напоминает приключение Одиссея, проплывающего между двумя чудовищами – Сциллой культурно обусловленной перверзной массовой идеологии и Харибдой пуританского страха перед желанием.

Признание того, что не существует такого подходящего объекта, в котором желание могло бы, не удовлетворяясь увертками легких решений, найти полное успокоение, вызывает сильную тревогу. Источником этой тревоги является желание. Отсюда и делают вывод, что оно должно быть наказано. *“Удовлетворение потребности оказывается на поверку ловушкой, где требование любви терпит крушение, вновь погружая субъекта в сон, где и скитается он впредь в преисподней своего бытия”* (28), – писал Лакан. Ему не суждено было, однако, дожить до нашего времени, когда субъект не просто пленен, а приговорен буквально к голодной смерти. Более того, – и на его счастье, – ему не пришлось застать то, как в наши дни означающим желания пользуются в качестве расхожего клише. Это становится похожим на лицемерный некролог. Ведь если надгробное слово произносит убийца, иначе как лицемерием это не назовешь.

Каким же образом удастся объектам влечений убедить желание, что они удовлетворят его? Прибегнув к фантазии. Содержание фантазма состоит из объектов и ситуаций, вызывающих удовольствие обоих упомянутых видов, но облеченных предварительно грандиозными свойствами и качествами Большого Другого. Фантазия создает своего рода сценическую реальность, в которой пустота оказывается прикрытой и искусственно овеществленной. Фантазия – это воображаемый процесс, близнец зеркального образования, именуемого “собственным Я”. Именно ею обусловлена зависимость субъекта от объекта – цена, которую платит он за обманку, спасающую его от влечения к смерти. Как пишет Лакан, *“фантазм, по сути своей, является средством, прибегая к которому, субъект поддерживает себя на уровне своего исчезающего желания, – исчезающего, поскольку само удовлетворение требования скрывает от желания его объект”* (29).

Хотя существует множество сознательных фантазмов, я имею в виду, прежде всего, фантазмы бессознательные. Их функция состоит в том, чтобы придать удовольствию привлекательность, – привлекательность, заложенную не в объектах или ситуациях самих по себе, а в той либидиновой инвестиции, которую вкладывает в них эго. Фантазм содержит в себе целый комплекс чувств, мыслей, реакций, моделей поведения и т.д. Существенным, однако, является тот элемент репрезентации, который, собственно, и делает его фантазмом в буквальном смысле. *“И увидела жена, что дерево хорошо для пищи, что оно приятно для глаз и вожделенно, потому что дает знание, и взяла плодов его и ела”* (30). Они, разумеется, видели это древо и раньше, но на сей раз их восприятие было инвестировано по-иному, и вот они увидели его словно впервые. Идеал нарциссического удовольствия овладел ими, и пустоту надлежало теперь достойно украсить.

Личины, в которых желание каждому отдельному субъекту является, многообразны, но количество их не безгранично. Фантазм помогает фиксировать желание на той или иной конфигурации влечений и нарциссизма, конструируя, таким образом, самые причудливые особенности человеческого характера.

Именно этот театрально-постановочный характер фантазии и определил отношение к ней Святых Отцов, именовавших удовольствие не иначе как обманом, личиной, тенью, сном, мечтанием, ложью, и т.д. Реальные вещи и простые радости даны нам для того, чтобы поддерживать в желании жизнь и устремлять его к Богу. Аскетизм, таким образом, представляет собой усилие, направленное на поддержание равновесия между определенной мерой удовольствия и нарциссизма и определенной мерой самоограничения и отказа, – равновесия, которое, не позволяя благословию обратиться в проклятие, призвано сохранять желание активным и неудовлетворенным. Св. Николай Кавасила следующим образом писал об этом в XIV веке:

“Особенно же потому, что каждое из сих расположений души Бог вложил для Себя Самого, чтобы Его мы любили, о Нем одном радовались... Бог вложил в души желание, так что, если имеют они нужду получить благо, то нужно также им помышлять об истине... Для вкусивших Спасителя вожделенным служит то самое, к чему, как бы к некоему правилу и пределу из начала приспособлена была любовь человеческая, подобно сокровищнице, столь великой и обширной, что может принять она в себе Бога. А владеющие и всеми благами в жизни никакого не получают от них насыщения, ничто не останавливает на себе желания, но будем жаждать еще, как бы ничего не получив из того, что желали. Ибо жажда души человеческих нуждается в некоей беспредельной воде, а ограниченный мир сей как может быть для нее достаточен? И на сие-то

указывает Господь, говоря жене Самарянской: *пияй от воды сия вжаждается паки. А еже пьет от воды юже аз дам ему, не вжаждается вовеки** (Иоан.4.13-14). Сия-то вода успокоивает желание души человеческих. Насыщуся, сказано, вегда явитимися славе Твоей (Псал.16.15). Ибо и глаз устроен такой, какой пригоден для света, и слух для голоса, и что чему соответствует, желание же души стремится к одному Христу. И это служит для нее успокоением, потому что и благо и истина и все вожденное есть Он один” (31).

Именно в свете этого вождения к Большому Другому, вождения, способного различить скрытое под маскардным блеском тщеславие и использовать ограничение даже естественных удовольствий для личного духовного роста, и получает свое подлинное объяснение осуждение удовольствия Святыми Отцами. Что и понятно: ведь те же законы характеризуют, как мы убедились, как повседневные необходимые для нас радости, так и провокационную вседозволенность. Обвиняя себя в грехах, Отцы пользуются означением смерти (“я духовно мертв”, – говорят они, например), покаяние же, напротив, называют они воскресением. Следующие слова, принадлежащие отшельнику из сирийской пустыни, особенно драматично подчеркивают реальность этих законов для совести, не знающей компромиссов:

“Вопрос. Что такое мир? Как познаем его и чем вредит он любителям своим?”

Ответ. Мир есть блудница, которая взирающих на нее с вождением красоты ее привлекает в любовь к себе. И кем, хотя отчасти, вообладала любовь к миру, кто опутан им, тот не может выйти из рук его, пока мир не лишит его жизни. И когда мир совлечет с человека все, и в день смерти вынесет его из дому его, тогда узнает человек, что мир подлинно льстец и обманщик. Когда же будет кто усиливаться выйти из тьмы мира сего, пока еще сокрыт в нем, не возмощет видеть путь его. И таким образом, мир удерживает в себе не только учеников и чад своих, и тех, которые связаны им, но и нестяжательных, и подвижников, и тех, которые сокрушили узы его и однажды стали выше его. Вот, и их различными способами начинает уловлять в дела свои, повергает к ногам своим и попирает.

Вопрос. Кто просвещен в своих понятиях?

Ответ. Тот, кто умел отыскать горечь, сокровенную в сладости мира, воспретил устам своим пить из этой чаши...” (32).

* “...всякий, пьющий воду сию, возраждет опять; А кто будет пить воду, которую Я даю ему, тот не будет жаждать вовек; но вода, которую я даю ему, сделается в нем источником воды, текущей в жизнь вечную” (Иоан.4.13-14).

Я приведу еще две очень характерных цитаты, обличающих тщету удовольствия обоих видов. Первая заимствована мной у Св. Григория Нисского (IV в.), предостерегающего против искусных его уловок:

“Перестаньте, люди, истощаться пожеланиями суетного! Перестаньте на горе себе самим умножать поводы к трудам! Невелик твой естественный долг” (33).

Он продолжает, напоминая о циничном разочаровании, поджидающем человека в конце:

“Благовидное, и благовонное, и улаждающее вкус доставляет чувству какую-то скоропреходящую и мгновенную приятность. Кроме неба, во рту разность влагаемого в гортань ничем не различима, потому что естеством одинаково изменяется все в зловоние” (33).

И описывает, наконец, обусловленное грехопадением действие демонов:

“Что сверх этого изобретено изнеженностью роскошных, то из числа привсеянных плевел. Сеяние домовладыки – пшеница, а из пшеницы делается хлеб; роскошь же – плевелы, они врагом привсеяны к пшенице” (33).

Вторая цитата говорит о тщеславии. Принадлежит она Св. Иоанну Златоусту (V в.), определяющему тщеславие как “любовь к ничто”:

“Почему и самая страсть эта называется не славою, а тщеславием. И справедливо все древние называли это тщеславием. Она тщетна и не имеет в себе ничего блистательного и славного. Как личины кажутся снаружи светлыми и приятными, а внутри пусты, поэтому, хотя и представляются благообразнее телесных лиц, однако ж никогда еще и ни в ком не возбуждали любви, точно так, или еще более, слава у толпы прикрывает собою эту неудобоизлечимую и мучительную страсть. Она имеет только снаружи вид светлый, а внутри не только пуста, но и полна безчестия и жестокого мучения” (34).

Следует отдать должное перверсии хотя бы в одном. Доводя ситуацию до предела, оно обнажает подлинную природу функционирования влечений и тождество управляющих ими законов. В обычных условиях и то, и другое бывает неочевидно, и аскетизм поэтому представляется людям чем-то излишним. Отметим здесь, что нужен аскетизм не для процветания религии как таковой, а для самого субъекта, ибо отсутствие аскетизма оставляет человека инвалидом, поражая две его человеческие способности к любви. Он не способен возлюбить ни Бога: *“Завеса есть обман чувств – пленяя душу обликом вещей чувственных, они затворяют для нее доступ к реальности умопостигаемо”* (35), ни своего ближнего: *“Любви к брату твоему не заменяй любовью к какой-либо вещи, потому что брат твой тайне приобрел внутри себя Того, Кто всех драгоценнее”* (36).

Христианское Богословие остро нуждается в обновлении аскетизма и духовности, в сообщении им ясного для современного человека обосно-

вания. Разрушение природной среды, растущая враждебность между людьми, личное и корпоративное стяжательство, деградация половых отношений, злоупотребление любовью – все это требует фундаментального пересмотра человеческой этики и ведет зачастую к требованиям общественного аскетизма, неверно сформулированным и подчас для субъекта просто опасным.

Сам кризис современной цивилизации – это *кризис желания*. Речь идет не о религиозной морали. Речь идет о душевном здоровье человечества, о качестве общества и его культуры. В этой работе я попытался показать, что освобождение сегодня должно осуществляться в двух направлениях, и, по сравнению с несколькими десятилетиями назад, когда единственным врагом его было “сверх-Я”, оно стало вдвойне трудным. Именно христианская традиция может внести в это дело свой вклад, защитив задыхающееся в современной атмосфере желание, не позволив ему окончательно выродиться в телесное влечение и нарциссизм. Психоанализ, со своей стороны, способен оказаться в этом деле сильным союзником, и роль его в междисциплинарном диалоге на эту тему может быть очень весомой.

Перевод А.К.Черноглазова

ЛИТЕРАТУРА

1. *Elytis Odysseas: Three Poems Under A Flag of Convenience. (Одиссей Элитис (1911-1996) – самый известный греческий поэт последних десятилетий, лауреат Нобелевской премии 1979г.)*.
2. *Freud S. Three Contributions to the Theory of Sex. In: The Basic Writings of Sigmund Freud. The Modern Library, NY, 1938, p.576.*
3. *Op. cit., p.611.*
4. *Leviticus 19, 18.*
5. *St. Peter of Damascus in Philokalia, vol. 3. Faber & Faber, London – Boston, 1984, p.79.*
6. *St. John Climacus: The Ladder of Divine Ascent, revised edition. Holy Transfiguration Monastery, Boston, Mass, 1978, p.109. (Лествица, Слово 15, см.37 – Прим. пер.)*.
7. *Op. cit. (Лествица, Слово 15, см.40 – Прим. пер.)*.
8. *Freud S. A General Selection from the Works of Sigmund Freud. Liveright Publishing Corporation, NY, 1957, p.111.*
9. *Freud S. On Narcissism. An Introduction, Standard Edition, vol. XIV. Hogarth Press, L., p.75-76.*
10. *Freud S. Three Contributions..., p.611.*
11. *Genesis 3, 5.*

12. "Second Century on Love, 8" in the *Philokalia*, vol. II. Faber & Faber, London – Boston, p.66. (Св. Максим исповедник, 2-я сотница о любви, 8 – Прим. пер.).
13. "Third Century on Love, 60", *op. cit.*, p.93. (Св. Максим исповедник, 3-я сотница о любви, 60 – Прим. пер.).
14. Dor J. *Introduction to the Reading of Lacan*, vol. 1, Translated by S. Fairfield, unpublished, p.140.
15. *Op. cit.*
16. *Op. cit.*, p.141.
17. Lacan J. *Ecrits: A Selection*. Tavistock Publications, 1977, p.287.
18. *Op. cit.*, p.286.
19. *Op. cit.*, p.263.
20. Dor J...., p.135.
21. Lacan J. *The Seminar 7*. Norton, NY, 1992, p.77.
22. Pseudo-Dionysius. *The Complete Works in the Classics of Western Spirituality*. Paulist Press, NY, 1987, pp. 87-88. (Св. Дионисий Ареопагит. О Божественных именах, 4, 20 – Прим. пер.).
23. *Second Century on Love, 15 in the Philokalia*, Vol. II. Faber & Faber, London – Boston, p.67. (Св. Максим исповедник, 2-я сотница о любви, 15 – Прим. пер.).
24. Dor J. ..., p.140.
25. Lacan J. *Ecrits...*, p.286.
26. Lacan J. *The Seminar 1*. Norton, NY, 1988, p.222.
27. *The Axion Esti: Translated by E.Keeley and G.Savidis*. University of Pittsburgh Press, 1980, p.53.
28. Lacan J. *Ecrits...*, p.263.
29. *Op. cit.*, p.272.
30. Genesis 3, 6.
31. *The Life in Christ*. St. Vladimir's Press, NY, 1974, p.96. (Николай Кавасила, Семь слов о жизни во Христе, Слово 2, ст.165, 159, 161-163 – Прим. пер.).
32. *St. Isaac the Syrian: Ascetic Homilies, Homily 37. Holy Transfiguration Monastery, Boston, 1984, p.164-165*. (Св. Исаак Сирий, Слова подвижнические, Слово 21 – Прим. пер.).
33. *The Lord's Prayer: Sermon 4 in Ancient Christian Writers*. Newman Press, NY, 1954, p.64-65. (Св. Григорий Нисский, О молитве. Слово 4 – Прим. пер.).
34. *Third Homily on St. John's Gospel, 5 in Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, vol. XIV. Eerdmans Publications Co., Michigan, 1956, p.14-15. (Св. Иоанн Златоуст, 3-я проповедь на Иоан.5 – Прим. пер.).

35. *St. Maximos the Confessor: The Early Church Fathers, by Andrew Louth, Routledge. London & New York, 1996, p.99. Св. Максим Исповедник – Прим. пер.).*
36. *St. Isaac the Syrian, op. cit, p.22. (Св. Исаак Сирий, Слова подвижнические, Слово 5 – Прим. пер.).*

Редакция благодарит за сотрудничество с журналом А.К.Черноглазова, переводы которого стали украшением выпусков МПЖ в юбилейном 2002г.